Este artículo es copia fiel del publicado en la revista Nueva Sociedad Nº 324, noviembre de 2026, ISSN: 0251-3552, <nuso.org>.

CONVERSACIÓN

Pensar la Revolución, repensar la historia
Entrevista a Lynn Hunt

Mariano Schuster



Lynn Hunt nació en 1945 en Panamá y creció en Minnesota. Su formación intelectual transcurrió entre las protestas contra la Guerra de Vietnam, el feminismo y las discusiones de la izquierda en los años 60 y 70. Aunque inicialmente quiso dedicarse a la historia alemana, terminó encontrando en la Revolución Francesa un campo desde el cual interrogar las transformaciones de la sociedad moderna. En diálogo con la sociología, la antropología y el psicoanálisis, se convirtió en una de las principales impulsoras de la «nueva historia cultural». Su obra explora cómo las revoluciones modifican las instituciones y las jerarquías sociales, pero también las formas de imaginar el poder, de sentir y de reconocerse a uno mismo y a los demás.

Profesora emérita de la Universidad de California en Los Ángeles, Hunt ha abordado esos problemas desde perspectivas diversas. En *Política, cultura y clase durante la Revolución Francesa* (1984) estudió el papel del lenguaje, los símbolos y los rituales en la construcción de una nueva cultura política. En *La novela familiar de la Revolución Francesa* (1992) examinó las imágenes de la familia y la autoridad que acompañaron la ruptura con la monarquía. Y en *La invención de los derechos humanos* (2007) vinculó la emergencia de los derechos universales con cambios en la sensibilidad y con la capacidad de identificarse con otras personas. En *The Revolutionary Self* [El yo revolucionario] (2025), su libro más reciente, aborda la tensión entre la autonomía individual y las fuerzas sociales que moldean a las personas.

En esta entrevista, Hunt vuelve sobre su propia formación intelectual y sobre algunos de los grandes temas de su obra: la Revolución Francesa, los cruces entre historia y feminismo, el diálogo con Michel Foucault y Sigmund Freud, la dimensión política de la pornografía, la relación entre empatía y derechos humanos, las posibilidades y los límites de la historia global y la disputa por la verdad histórica. También adelanta su investigación sobre Napoleón Bonaparte y los orígenes del autoritarismo moderno, y reflexiona sobre las amenazas a la democracia en la era de Donald Trump.

En su último libro, *The Revolutionary Self*[1] [El yo revolucionario], usted parte de una paradoja y afirma que en el siglo XVIII las personas comenzaron a imaginarse como individuos autónomos pero, al mismo tiempo, a descubrir hasta qué punto estaban moldeadas por la sociedad. En lugar de estudiar ese cambio solamente a través de los grandes pensadores, lo reconstruye a partir de experiencias cotidianas. ¿Por qué eligió esa aproximación?

Las ideas son extremadamente importantes, pero las ideas nuevas aparecen porque las personas tienen experiencias nuevas o, al menos, porque comienzan a imaginar experiencias que antes les resultaban impensables. La pregunta, entonces, es cuáles son esas experiencias. Esa preocupación está ciertamente detrás del libro, aunque le confieso que mi manera de trabajar suele ser algo menos sistemática: encuentro cosas que me interesan, empiezo a estudiarlas y solo después descubro que pueden formar parte de un mismo problema.

El capítulo dedicado al arte y la moda, por ejemplo, se concentra en Marie-Gabrielle Capet, una artista de origen modesto cuya trayectoria me permite observar las nuevas posibilidades que empezaron a abrirse para las mujeres en el mundo artístico durante la Revolución Francesa. Ese capítulo nació de un dibujo suyo que vi por casualidad en una exposición en el Petit Palais de París. Me dejó completamente desconcertada y recuerdo haber pensado: «¿Cómo pudo una mujer hacer algo así, de esta manera, al comienzo de la Revolución?». Capet era hija de un sirviente, llegó a París, se formó con la pintora Adélaïde Labille-Guiard y consiguió desarrollar una carrera propia en un momento en que cada vez más mujeres empezaban a exponer públicamente. Su manera de representarse a sí misma como artista trabajando me pareció una forma muy concreta de observar esas nuevas posibilidades de autonomía.

Con el capítulo sobre los ejércitos revolucionarios ocurrió algo parecido. Allí me interesaba comprender cómo la Revolución y la guerra modificaron las expectativas de hombres comunes, porque el derrumbe de las viejas jerarquías militares y la creación de enormes

1. Nueva York, W.W. Norton and Company, 2025.

ejércitos de voluntarios abrieron posibilidades de ascenso que antes parecían mucho más remotas. Llegué al tema porque alguien me pidió que escribiera un capítulo de historia militar y eso terminó despertando mi interés. Desde hacía tiempo, además, venía estudiando a Étienne Clavière, un financista ginebrino vinculado a los círculos revolucionarios que acabaría ocupando el Ministerio de Finanzas francés.

Tenía entonces, por decirlo de algún modo, varios puntos de partida dispersos. Pero todos ellos terminaron encontrándose con una preocupación intelectual que me acompaña desde hace mucho tiempo y que, en el fondo, es una de las preguntas fundamentales de la sociología: ¿cómo es posible una sociedad? Lo que me parece realmente fascinante es que podamos pensarla como un objeto abstracto, hasta el punto de decir que «la sociedad» hace cosas cuando, en realidad, no existe una cosa concreta que podamos señalar y decir: «esto es la sociedad». De manera que sí había un fundamento intelectual detrás del libro, pero mi procedimiento suele funcionar en el otro sentido: encuentro algo que me interesa, lo investigo y finalmente descubro que aquello que parecía disperso forma parte de una misma pregunta.

> Esa tensión entre autonomía individual y sociedad aparece también cuando estudia el surgimiento del abolicionismo. ¿Por qué la esclavitud comenzó a resultar cada vez más difícil de justificar a fines del siglo XVIII?

Como usted sabe, existe un enorme desacuerdo acerca de por qué aparece el abolicionismo en ese momento. Hay muchísimas teorías e interpretaciones. Lo sorprendente es que algo que a algunas personas podía no gustarles, pero con lo que básicamente todo el mundo estaba dispuesto a convivir –y que algunos incluso consideraban bueno–, de pronto empieza a resultar profundamente problemático. Ese tránsito desde una institución ampliamente admitida hacia una situación en la que la esclavitud misma comienza a requerir una justificación es lo que me interesaba comprender.

Creo que uno de sus elementos se vincula con esa nueva visión según la cual las personas son capaces de independencia, de autonomía,

de tomar sus propias decisiones. Una vez afirmada esa capacidad de autonomía, la coexistencia con la esclavitud empieza a exigir explicaciones nuevas. Esa es también una de las razones por las que se produce el surgimiento de un racismo más explícito, porque a partir de entonces hay que explicar la esclavitud. Antes, en cierto sentido, no hacía falta hacerlo. Y esto se relaciona también con un problema sobre el que trabajé especialmente en mi libro *La invención de los derechos humanos*[2]: la ampliación de nuestra identificación con quienes pueden ser considerados personas capaces de autonomía. Ya no se trata solamente de las personas que uno conoce, de quienes pertenecen a la propia clase o forman parte de la propia nación. Empieza a surgir la posibilidad de reconocer a otros como semejantes.

> Usted ha comentado que, en un principio, pensaba dedicarse a la historia alemana y, en particular, al problema del nazismo. Sin embargo, terminó desplazándose hacia el estudio de la Revolución Francesa. Ese cambio tuvo lugar además en los años 60, cuando para su generación la revolución había dejado de ser solamente un objeto del pasado y formaba parte de la experiencia y del lenguaje político del presente. ¿Cómo se produjo ese desplazamiento intelectual?

Los profesores fueron extremadamente importantes. En la escuela secundaria había estudiado alemán porque mis abuelos eran germanoparlantes, y cuando ingresé en Carleton College mi intención era especializarme en literatura alemana. Pero poco a poco me fui desplazando hacia la historia porque las conversaciones que realmente me parecían interesantes eran conversaciones históricas. Estuve en la universidad entre 1963 y 1967. Llegué justamente cuando se produjo toda la controversia en torno de *Eichmann en Jerusalén*, el libro en el que Hannah Arendt reflexionó sobre el juicio en Israel a Adolf Eichmann, uno de los responsables de la deportación de millones de judíos durante el nazismo. Para las personas de mi generación, el problema del nazismo estaba siempre presente. Habíamos nacido inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial y la gente todavía estaba tratando de comprenderla. Entre los jóvenes

2. Barcelona, Tusquets, 2009 [2007].

como yo, era bastante común convertir ese pasado en una pregunta moral sobre nosotros mismos: qué habríamos hecho ante un régimen como el nazi, si habríamos resistido o nos habríamos adaptado.

Mi intención seguía siendo dedicarme a la historia alemana. Entré en la Universidad de Stanford pensando en trabajar con Gordon Craig, uno de los historiadores estadounidenses más prestigiosos en el campo de estudios de la Alemania moderna. Pero en Carleton había estudiado la Revolución Francesa con un profesor, Carl Weiner, que era increíblemente carismático. Casi no publicaba nada, pero era un docente fantástico y sabía convertir la Revolución Francesa en algo absolutamente fascinante. Todavía recuerdo su clase sobre la caída de Robespierre. Como su mujer dirigía el teatro de Carleton, había conseguido una espada que llevó al aula. Recorría el estrado de un lado a otro, golpeando el suelo con ella mientras narraba el arresto y la ejecución. Era realmente impactante.

Finalmente, cuando llegué a la Universidad de Stanford conocí a Philip Dawson, historiador de la Francia del siglo XVIII y de la Revolución, un joven profesor extraordinariamente receptivo. Comprendí bastante pronto que no iba a poder atravesar un doctorado sin cierto apoyo moral y me di cuenta de que él estaba dispuesto a dármelo. En cuestión de meses terminé cambiándome a historia francesa. No había nada malo en Gordon Craig, con quien yo había pretendido estudiar historia alemana. Era un historiador realmente muy bueno, pero era mayor y yo no le interesaba demasiado. Podía llevarle un formulario, él lo firmaba y pasábamos cinco segundos hablando. Pero Philip Dawson era completamente diferente. Él te animaba y te apoyaba completamente. De hecho, fue quien formó a Timothy Tackett, que después se convirtió en un historiador muy importante de la Revolución Francesa, y Tim y yo participamos juntos en un seminario de apenas cuatro personas durante nuestro primer año. En aquel seminario estaba también James Clifford, que después se convertiría en una figura central de la historia y la crítica de la antropología. Philip Dawson dedicaba una enorme cantidad de tiempo a sus estudiantes. Yo todavía no había estado en Europa, pero pude viajar cuando llegó el momento de investigar para mi

tesis. En ese contexto, necesitaba algo más que una orientación académica: necesitaba apoyo para ganar confianza, para sentir que podía hacer ese doctorado y moverme en un mundo que todavía me resultaba bastante ajeno. Dawson me dio exactamente eso.

> Su formación transcurrió en pleno hervor político y cultural, entre la Guerra de Vietnam y el movimiento por los derechos civiles, el feminismo de la segunda ola y las luchas por la liberación homosexual. En 1970 llegó, además, a un París que todavía respiraba el Mayo del 68. ¿Cómo vivió aquel clima?

Antes de llegar a París estaba en Stanford. Y ahí ocurrió algo extraordinario, porque el único periodo en que Stanford vivió una movilización política de esa intensidad fue precisamente el que me tocó a mí. Había asambleas masivas, manifestaciones permanentes, gases lacrimógenos, marchas contra las empresas que abastecían de armas al ejército. Reclutaban a nuestros compañeros para enviarlos a Vietnam y todo el mundo que estaba en condiciones de ser reclutado intentaba evitarlo. Al mismo tiempo, se discutía sobre feminismo y liberación gay. Era realmente una época salvaje. Ese mundo de protestas, debates políticos y cambios culturales fue sencillamente mi experiencia de la escuela de posgrado. Podíamos pasar hasta la medianoche reunidos en la casa de un profesor discutiendo los bombardeos de Laos y Camboya. No puedo contar la cantidad de veces que terminamos a las tres de la mañana en algún restaurante después de beber una botella de bourbon. Y también estaba, por supuesto, la marihuana. Piense que para una chica de Minnesota todo eso era algo extraordinario.

Mirado en retrospectiva, aquel ambiente me enseñó algo que después resultó muy importante para mi manera de pensar las revoluciones. Vi hasta qué punto una conversación colectiva cargada de urgencia política puede modificar las convicciones individuales con una rapidez que sería difícil imaginar en circunstancias normales. Las ideas no cambian solamente porque alguien lea un argumento mejor, sino también porque las personas hablan, discuten y se afectan mutuamente dentro de una situación social determinada.

Entonces llegué a París, donde en algunos sentidos esa intensidad política e intelectual era todavía mayor. Mi francés era aceptable pero no particularmente bueno, nunca había pisado Europa y no tenía la menor idea de cómo organizar mi vida allí. Todo era aterrador y, al mismo tiempo, electrizante. Pero debo confesarle que tuve una suerte increíble. Terminé compartiendo un departamento con una estudiante de Cornell que escribía una tesis sobre la reforma agraria en Vietnam del Norte y era una activista muy comprometida contra la guerra. Conocía París a la perfección y gracias a ella tuve experiencias que de otra forma probablemente nunca habría tenido.

Ese París estaba atravesado por los debates entre maoístas, trotskistas y distintas corrientes marxistas. Yo tenía que leer todo aquello al mismo tiempo que intentaba investigar la Francia del siglo XVIII. Por eso cuando digo que era electrizante me refiero justamente a la sensación de estar viviendo en una ciudad en la que la política irrumpía permanentemente en la vida cotidiana. Recuerdo haber ido a una enorme concentración en la Maison de la Mutualité para escuchar a una figura del Vietcong encargada de sus relaciones exteriores. También conocí de manera accidental a un tunecino que empezó a hablarnos de las dificultades que enfrentaban los inmigrantes norteafricanos en Francia y me hizo prestar mucha más atención a los problemas que atravesaban tunecinos y argelinos que vivían en Francia. Para mí todo aquello formaba parte de lo que significaba investigar una tesis en París. Algo sucedía a cada minuto.

> Después de su paso por Francia, ingresó en la Sociedad de Becarios de la Universidad de Michigan, un programa interdisciplinario que reunía a jóvenes investigadores con académicos de mayor trayectoria, donde el sociólogo histórico Charles Tilly y la historiadora social Louise Tilly fueron influencias importantes. ¿Qué significó esa etapa y en qué medida influyó en lo que luego sería su «giro cultural»?

En aquel momento todavía no había hecho un desplazamiento completo hacia las cuestiones culturales. Seguía trabajando fundamentalmente en una especie de sociología política e intentaba determinar qué grupos sociales habían participado con mayor intensidad en la Revolución Francesa. Mi formación estaba muy marcada por las discusiones marxistas acerca de clases,

industriales y trabajadores, y la comparación entre ciudades era una manera de comprobar hasta qué punto esas variables podían explicar comportamientos políticos diferentes.

Michigan fue fundamental, y una de las razones fueron Chuck y Louise Tilly. Todos los domingos organizaban una cena en su casa. Podía participar cualquier estudiante de posgrado interesado y también profesores visitantes. Antes todos leíamos un trabajo; Louise preparaba la cena, cada persona llevaba algo y después nos quedábamos alrededor de una mesa con 20 o 25 personas discutiendo el texto. Era prácticamente un seminario permanente. Los Tilly eran personas muy diferentes entre sí y ambos fueron extraordinarios conmigo. Louise estaba estrechamente relacionada con Natalie Zemon Davis y Joan Scott, a quienes yo todavía no conocía, y a través de ella terminé acercándome también a ese nuevo círculo de historiadoras.

Pero la Sociedad de Becarios de la Universidad de Michigan era mucho más que historiadores. Había poetas y escritores. Una de sus figuras centrales era Donald Hall, que después se convirtió en un poeta estadounidense muy conocido. Hall fue increíblemente generoso conmigo y tuvo una enorme influencia sobre mi escritura. Uno podía darle un texto y él lo leía con detenimiento, lo corregía y explicaba cómo podía mejorarse. Estaba también Richard Ford, que terminó siendo un novelista famosísimo. Además, como prácticamente no teníamos obligaciones, pude terminar mi tesis durante esos años, y también estudiar italiano, seguir investigando y completar básicamente mi primer libro y mis dos primeros artículos. Llegué al comienzo de mi carrera académica en unas condiciones extraordinariamente buenas. De aquellos años conservo, además, amistades para toda la vida; una de ellas, la del especialista en estudios clásicos Bernie Frischer, de quien soy amiga desde entonces, es decir, hace ya unos 55 años.

> En *Política, cultura y clase durante la Revolución Francesa*[3] comenzó a prestar una atención creciente al lenguaje, los símbolos y los rituales, y luego incorporó el género y el psicoanálisis. ¿Cómo fue su camino hacia la historia cultural?

3. Córdoba, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2008 [1984].

Hubo una exposición en París que fue muy importante para mí. Se trataba de una muestra de estampas revolucionarias en el Museo Carnavalet, en 1976. Durante muchos años, mi formación había estado concentrada mucho más en la teoría política y social, y no había aprendido realmente a mirar las representaciones visuales como un problema histórico. De pronto descubrí una enorme cantidad de imágenes que exigían otras preguntas: cómo representaba la Revolución a la República, por qué recurría a determinadas figuras, qué significaba la aparición de Hércules o qué diferencias había entre los usos de cuerpos masculinos y femeninos. Esa experiencia coincidió, además, con mis propios intereses feministas. Desde entonces me ha ocurrido varias veces que una exposición o una imagen encontrada inesperadamente termine abriendo una investigación nueva.

Lo que me sucedió fue que empecé a investigar el sello de la República. Es decir, comencé a ver cómo iba a representarse la República a sí misma. Para el sello se había elegido una alegoría femenina de la Libertad, pero durante la Revolución, y a medida que esta se radicalizaba, Hércules apareció en algunos proyectos como una figura masculina, poderosa y popular con la que representar al pueblo soberano, en tensión con esas alegorías femeninas. Esa disputa por las imágenes me ayudó a comprender que la elección de un símbolo podía contener una determinada manera de imaginar el poder.

Pero el desplazamiento tiene mucho que ver también con haber tenido la fortuna de estar en Berkeley. Participé del grupo que hacía *Representations*, una publicación interdisciplinaria fundada a comienzos de la década de 1980 y muy ligada a los nuevos debates sobre literatura, arte, historia y teoría. Prácticamente todos estaban interesados en el «giro lingüístico» –la idea, planteada de distintas maneras, de que el lenguaje no se limita a describir una realidad social previamente constituida, sino que participa en la forma en que esa realidad se piensa y se organiza–. Eso me exponía permanentemente a discusiones que excedían la historia de Francia.

> En 1989, y en buena medida a raíz de ese nuevo campo de investigaciones de carácter simbólico, usted editó el volumen *The New Cultural History*[4] [La nueva historia cultural],

4. Berkeley, University of California Press, 1989.

que se transformó en un verdadero punto de referencia para el llamado «giro cultural» en la historiografía. ¿Qué buscaban los historiadores fuera de las fronteras tradicionales de la disciplina? ¿Cómo llegó a la idea de que era necesario producir un trabajo colectivo de esa magnitud sobre esa nueva perspectiva historiográfica?

El libro surgió directamente de una de las grandes ventajas de estar en Berkeley en aquel momento. Empecé a ver con claridad que alguien necesitaba explicar esa proliferación de nuevos lenguajes teóricos que estaba modificando la práctica de las ciencias humanas, sobre todo para los estudiantes que recién empezaban un posgrado. ¿Qué significaba encontrarse con filósofos como Jacques Derrida o con Hayden White, que había convertido la propia escritura de la historia y sus formas narrativas en un problema teórico? ¿Cómo se relacionaba eso con la antropología?

Una de las cosas maravillosas de Berkeley era que los profesores de mayor trayectoria transmitían a los jóvenes una idea bastante sencilla: «Bueno, si usted no lo hace, ¿quién cree que va a hacerlo?». Pero esa actitud provenía también de mi madre. Ella tenía la costumbre de pensar que, si algo debía hacerse, no había que esperar necesariamente que otra persona lo hiciera. Esas dos experiencias –el estímulo de Berkeley y la disposición que había aprendido de mi madre a asumir una tarea si parecía necesaria– terminaron confluyendo. Pensé que sería útil que los estudiantes tuvieran un lugar donde alguien intentara explicar qué estaba ocurriendo. Pero no quería simplemente un libro de teoría: quise convocar a personas que estuvieran utilizando esas ideas en investigaciones concretas.

Creo que poner en relación esos debates teóricos con investigaciones históricas concretas ayudó a mucha gente. No pretendía ofrecer una teoría unificada, ni tampoco pensaba la «nueva historia cultural» como una escuela con un método único. De hecho, el volumen reunía maneras bastante distintas de trabajar y buscaba mostrar qué posibilidades abrían. Lo que las diferenciaba de formas más tradicionales de historia cultural era, entre otras cosas, una relación mucho más estrecha con problemas que habían sido centrales para la historia social. Y el libro se fue armando así, a través de la gente que iba conociendo: la antropóloga Aletta Biersack, por ejemplo,

interesada en Clifford Geertz y Marshall Sahlins. Una cosa lleva a la otra y, de golpe, hay un libro.

> Diez años después editó, con Victoria Bonnell, *Beyond the Cultural Turn*[5] [Más allá del giro cultural]. ¿Qué cuentas buscaba ajustar con ese segundo volumen sobre el giro cultural?

Creo que si el primero había sido un libro que mostraba el giro, este fue más bien uno de advertencia. Para entonces empezaba a percibirse cierto agotamiento, porque una parte de la historia cultural había tendido a concentrarse en objetos cada vez más acotados sin preguntarse qué explicaciones más generales podían construirse a partir de ellos. En ese marco, nos interesaba recuperar problemas sociales y políticos más amplios sin renunciar a lo que el giro cultural había aportado.

> Michel Foucault fue una influencia decisiva sobre su trabajo y, sin embargo, una figura a la que nunca dejó de discutir, especialmente en torno de la agencia individual. ¿Qué aprendió de él y dónde encuentra sus límites?

En cierto sentido, Foucault fue el teórico con el que crecí intelectualmente porque era justamente la figura que estaba irrumpiendo cuando yo comenzaba mi carrera. Antes de viajar a Francia ya había leído *Historia de la locura* y, una vez en París, pude asistir a sus clases en el Collège de France. Fui, de hecho, a su lección inaugural, apenas llegada allí, en 1970. Elegir algunas de aquellas clases significaba, literalmente, restarle horas al archivo y volver a enfrentar la tensión entre profundizar en el propio material y abrirse a discusiones externas; pero, visto en retrospectiva, sin dudas valió la pena.

Foucault fue una fuerza intelectual extraordinariamente importante. Creo que nos obligó a pensar de otra manera en muchísimos sentidos. Pero hay una cuestión que para mí sigue siendo problemática: si la estructura es tan determinante, ¿cómo se produce el cambio? ¿De dónde sale? Foucault tiene razón al señalar que incluso la resistencia está, en determinados sentidos, moldeada

5. Berkeley, University of California Press, 1999.

por la estructura. Aceptar que la resistencia está condicionada por aquello contra lo que se rebela no resuelve, sin embargo, el problema del cambio. Porque la resistencia existe y a veces puede llegar muchísimo más lejos de lo que cualquiera habría creído posible.

Con los años empecé también a pensar que Foucault estuvo mucho más marcado por su formación católica de lo que yo había percibido. Creció en un ambiente muy religioso en Poitiers, y creo que estuvo profundamente atravesado por esa experiencia de una institución y una cultura capaces de abarcar muchos aspectos de la vida. Por lo que sabemos, esa experiencia religiosa fue difícil para él durante su adolescencia. Después volvió a intervenir la suerte: Foucault pasó mucho tiempo en Berkeley. Paul Rabinow y Hubert Dreyfus eran grandes intérpretes estadounidenses de su obra y yo tenía permanentemente a mi alrededor personas con quienes discutirla. A sus conferencias en Berkeley, le confieso, casi no iba. Se juntaban 500 o 600 personas, era un verdadero tumulto, y yo prefería leer después los cursos con calma. El Collège de France, en cambio, al comienzo era otra cosa, una sala de 100 personas, antes de que aquello se convirtiera también en un espectáculo con grabadores por todas partes.

> Muchos historiadores desconfían del psicoanálisis y, sin embargo, en *La novela familiar de la Revolución Francesa*[6], usted recurrió a Freud para leer la Revolución como un drama familiar: el padre-rey ejecutado, la banda de hermanos, la reina convertida en mala madre. ¿Por qué cree que los historiadores le temen tanto a Freud? ¿Y qué le permitió ver el psicoanálisis que una lectura más tradicional de los documentos no alcanzaba a mostrar?

A mí también me resulta un poco misteriosa esa desconfianza de muchos historiadores hacia el psicoanálisis. Entiendo las objeciones a la «psicohistoria», sobre todo cuando se trataba de psicoanalizar retrospectivamente a personas del pasado. Aunque cuando era estudiante de posgrado me encantó leer *Young Man Luther* [El joven Lutero] (1958), el libro del psicoanalista Erik Erikson sobre Martín Lutero.

6. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2023 [1992].

Pero la cuestión general es otra. Estoy convencida de que Freud, como Marx, es un gran pensador. Y por eso mismo me parece absurdo no prestar atención a lo que tiene para decir. Hoy resulta todavía más evidente la importancia de algunas de sus preguntas, porque vemos hasta qué punto la política tiene muchísimo que ver con la fantasía, el mito y el carisma. La gran intuición de Freud es que en la mente inconsciente ocurren cosas que tienen una enorme importancia para nosotros aunque no podamos verlas directamente, y que no podamos verlas no significa que no existan. Esa es una de las cosas que más me fascinan de la historia y de las ciencias humanas: todavía existen tantísimos misterios acerca de cómo funcionan las personas y las sociedades. ¿Por qué, por ejemplo, existía semejante obsesión con María Antonieta? No alcanza con decir que se debía a la alianza con Austria. Tiene que haber algo más para explicar la magnitud de la hostilidad concentrada en su figura.

Creo que apenas hemos empezado a rascar la superficie de lo que podría aportar una historia más atenta a esos procesos que no llegan directamente a la conciencia. Yo no tengo un método listo para ofrecer. Lo que hice fue leer a Freud y, después, acercarme también a trabajos de ciencia cognitiva y neurociencia. No porque crea que esas disciplinas puedan darnos una explicación directamente aplicable al trabajo de los historiadores, sino porque, si queremos hablar seriamente de los individuos, tenemos que interesarnos por lo que se sabe acerca del funcionamiento de la mente. Lo que me importa especialmente es evitar una explicación en la que el individuo aparezca únicamente como el producto de fuerzas sociales. Tiene que existir también alguna capacidad de organizar la propia experiencia y actuar a partir de ella. Y en ese punto me resulta interesante que ciertas investigaciones contemporáneas vuelvan, por caminos completamente diferentes, sobre problemas que Freud había colocado en el centro de la discusión, en particular el enorme peso de aquello que ocurre sin que seamos plenamente conscientes de ello.

Una característica constante de su trayectoria ha sido precisamente el diálogo con otras disciplinas. Desde la sociología histórica de Charles y Louise Tilly hasta la antropología, el feminismo y los estudios de género, usted mantuvo vínculos con figuras como Gayle Rubin, Joan Scott, Judith Butler o Donna Haraway, además de colegas provenientes

de la literatura y de otros campos. ¿Qué encontró en la sociología, la antropología y los estudios de género que la historia no podía ofrecerle por sí sola? ¿Qué personas fueron especialmente importantes en esos cruces y de qué manera esas conversaciones modificaron las preguntas que usted hacía como historiadora?

Creo que, en mi caso, ese diálogo nació de la convicción de que las preguntas que de verdad me importaban (cómo se relacionan el individuo y la sociedad, qué hace que la gente cambie) no podían encontrar una respuesta exclusiva dentro de las fronteras de la historia. Por eso una y otra vez me encontraba metiéndome en otros campos, de la literatura y la historia del arte a la antropología. La antropología me ayudaba a pensar los símbolos y los rituales; la teoría literaria, el papel del lenguaje. Algunos colegas a veces miraban ese desvío con cierta extrañeza. Pero esas aperturas nunca fueron abstractas. De hecho, llegaron siempre encarnadas en personas, en amistades y discusiones concretas.

Gayle Rubin, a quien usted aludía, es una persona fascinante. La conocí en la Sociedad de Becarios de Michigan. Cuando todavía era estudiante de posgrado había escrito un artículo extraordinario que releía, entre otros, al antropólogo Claude Lévi-Strauss y utilizaba sus ideas sobre parentesco para pensar teóricamente las relaciones entre sexo y género. Gayle era y es una persona extraordinariamente inteligente, aunque discrepábamos sobre muchas cuestiones.

Cuando llegué a Pensilvania en 1987 se abrió otro mundo. Al año siguiente Joan Scott organizó en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton un programa que reunió a Donna Haraway, Judith Butler, Carroll Smith-Rosenberg, Louise Tilly y muchas otras historiadoras y teóricas feministas. Judith estaba entonces terminando *El género en disputa* (1990). Éramos unas 15 personas que nos reuníamos todas las semanas y las discusiones eran extraordinarias. Joan Scott es otra historiadora en la que siempre he visto un talento increíble. Nuestra relación nunca tuvo exactamente la dimensión personal que tuvo mi relación con Natalie Zemon Davis, en parte porque casi nunca estuvimos en la misma institución. Pero intelectualmente fue muy importante.

Mi paso por la Universidad de Pensilvania me permitió acercarme también a otros debates. Me influyó mucho Nancy Farriss, una especialista en la historia de México que organizaba un seminario mensual de etnohistoria, situado en la frontera entre la antropología y la historia. Allí entré en contacto con Dipesh Chakrabarty, historiador indio cuya obra se convertiría en una referencia central para la crítica poscolonial de las formas tradicionales de escribir historia. Tuvimos discusiones enormes en torno de *Al margen de Europa* (2000), un libro que cuestiona precisamente la tendencia a convertir categorías surgidas de la experiencia histórica europea en modelos universales. Yo discrepaba con distintos aspectos de su trabajo pero, al mismo tiempo, estaba convencida de que se trataba de una obra muy importante. Uno de los desafíos que planteaba consistía en preguntarse por qué la historia europea había podido funcionar durante tanto tiempo como medida implícita de procesos que ocurrían en sociedades muy diferentes. Lo maravilloso de Pensilvania era que podían aparecer personas como Dipesh y abrir discusiones que me acercaban a problemas que hasta entonces habían ocupado un lugar menor en mi formación. Y, aunque Pensilvania tenía una escala mucho más pequeña que Berkeley, eso mismo facilitaba los intercambios. Mi mejor amiga allí, de hecho, fue Drew Faust, una especialista en historia de Estados Unidos de la que me hice muy compañera. Yo me fui a la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA) y ella se fue primero a dirigir el Radcliffe Institute y después se convirtió en la primera mujer que presidió Harvard.

> Quisiera detenerme en un vínculo especialmente importante: el que la une desde hace décadas a Margaret Jacob, reconocida historiadora de la Ilustración, la ciencia y la cultura intelectual de la Europa moderna. Con ella compartió libros, viajes y discusiones. ¿Qué le aportó ese trabajo en común?

Conocer a Margaret –o Peggy, como yo la llamo– fue realmente extraordinario. Nos conocimos cuando llegué a Pensilvania; ella estaba en Nueva York, en la New School for Social Research, y a través de ella entré en contacto con un ambiente que en algunos sentidos era bastante diferente de los que yo había frecuentado, aunque había también cierta superposición.

Uno de los aspectos más importantes de nuestra relación fue que dio lugar a colaboraciones. Trabajamos, por ejemplo, con Joyce Appleby, especialista en la historia del pensamiento político estadounidense, de quien después fuimos colegas en UCLA. Y más tarde vino una colaboración muy importante con Wijnand Mijnhardt, en los Países Bajos, con quien escribimos dos libros sobre la representación de la religión en el siglo XVIII. Gracias a esas investigaciones, aprendí muchísimo sobre el comercio clandestino de libros y sobre la Ilustración radical, que es uno de los temas en los que más ha trabajado Peggy. Ella sabe mucho, además, de historia de la ciencia, porque ha escrito sobre el newtonianismo. Todo ese contacto con campos que yo conocía mucho menos –la historia de la ciencia, el materialismo, las corrientes radicales de la Ilustración y el mundo de los impresos clandestinos– terminó ampliando mi propio repertorio de problemas.

Ese aprendizaje fue fundamental cuando edité el libro sobre la historia de la pornografía. Le confieso que nunca habría podido hacerlo sin Peggy, porque ella conocía la historia del materialismo de una manera que yo ciertamente no conocía. De hecho, el ensayo que escribió para ese libro sigue siendo, creo, uno de los grandes clásicos sobre el materialismo filosófico y sobre el modo en que alimentó la pornografía de la temprana modernidad y sus resonancias políticas.

> Hace un momento, usted hizo alusión a *The Invention of Pornography, 1500-1800*[7] [La invención de la pornografía], el volumen colectivo que editó en 1993. En su introducción, afirma que la pornografía, tal como la entendemos, es una invención histórica ligada a la formación de la modernidad. ¿Cómo llegó a interesarse por un objeto que por entonces estaba prácticamente fuera de la historiografía académica? ¿Y qué encontró al estudiarla no solo como representación sexual, sino en su cruce con la filosofía materialista, la crítica religiosa, la desacralización de la monarquía, el género y la política?

Una vez más, llegué a través de la Revolución Francesa. Con el surgimiento primero de la historia de las mujeres y después de una atención cada vez mayor al género, comprendí que tenía que empezar a pensar esos problemas. En *Política, cultura y clase*

7. Nueva York, Zone Books, 1993.

durante la Revolución Francesa ya había comenzado a hacerlo y, si uno trabaja sobre la Revolución Francesa, tarde o temprano termina frente a María Antonieta porque ocupa un lugar enorme en toda aquella literatura difamatoria. No podía evitar preguntarme por qué existía semejante obsesión con su sexualidad, con quién se acostaba, qué hacía, qué tipo de relaciones se le atribuían. Esa obsesión por convertir el cuerpo y la vida sexual de María Antonieta en un objeto político me llevó a mirar de otra manera toda la literatura clandestina de las décadas de 1780 y 1790.

De allí surgió también *La novela familiar de la Revolución Francesa*, el libro en el que estudié cómo la ruptura revolucionaria con la monarquía alteró las metáforas familiares de la autoridad y abrió nuevas ansiedades en relación con padres, hermanos, madres y mujeres dentro del cuerpo político. Me preguntaba: ¿por qué María Antonieta no podía ser representada como la buena madre? Luis XVI, en cambio, aparece muchas veces como una especie de buen padre que tuvo la desgracia de estar casado con esa reina. La asimetría resultaba demasiado llamativa. En Pensilvania, además, había gente como Joan DeJean interesada en estos temas, lo que hacía del lugar un sitio ideal para avanzar con la pornografía.

Pero definitivamente fue esa pregunta por el lugar político de María Antonieta la que terminó conduciéndome hacia la pornografía revolucionaria. Y allí fue fundamental la mirada de Margaret Jacob. El materialismo era especialmente importante para el proyecto sobre pornografía porque permitía pensar corrientes filosóficas que cuestionaban una concepción espiritual del ser humano y concedían al cuerpo, los sentidos y las pasiones un papel central. En esas obras el placer aparecía como lo natural y la represión como algo artificial, y por eso los materialistas de la Ilustración las usaron como un arma filosófica. Diderot, sin ir más lejos, escribía novelas pornográficas a la par de su filosofía.

Ahora bien, lo que volvía el tema realmente importante era otra cosa. La obscenidad existió siempre, pero la pornografía como género aparte, perseguido y clasificado, nació en un momento muy preciso, y es ese en el que la imprenta y la alfabetización hicieron posible que las masas –y también las mujeres– accedieran a textos e imágenes que hasta entonces habían quedado reservados a una

pequeña elite. Fíjese que lo que angustiaba no era tanto el sexo en sí, sino que de golpe pareciera posible mostrarle cualquier cosa a cualquiera. En ese sentido, la pornografía se inventa como reacción frente a la democratización de la cultura. Creo que, si me interesaba tanto, es porque comprendía que se trataba de un lugar privilegiado para observar el miedo de las elites a que todos accedieran a la palabra impresa.

> Usted es muy reconocida por sus trabajos sobre los derechos humanos y en diversas ocasiones ha dicho que su interés en el estudio histórico de esta temática nació de una manera bastante inesperada, mientras preparaba una colección de documentos sobre la Revolución Francesa para sus estudiantes. De allí surgió *La invención de los derechos humanos*, donde la explicación terminó llevándola hacia la lectura de novelas, la empatía, las nuevas concepciones del cuerpo y el rechazo de la tortura. ¿Qué encontró en aquellos documentos que la llevó a formular el problema de ese modo? ¿Cómo llegó a pensar que experiencias como leer a Richardson o Rousseau podían transformar la manera en que las personas imaginaban la autonomía, el sufrimiento de otros y, finalmente, la igualdad?

La verdad es que fueron distintos hilos que terminaron confluyendo. Cuando estaba en Berkeley dicté un curso en el que leíamos *Clarissa,* de Samuel Richardson, y *Julia, o la nueva Eloísa,* de Rousseau, dos extensas novelas epistolares del siglo XVIII que habían provocado una implicación emocional enorme entre sus lectores. Quedé fascinada por una pregunta: ¿cómo era posible que un lector de entonces se sintiera tan cautivado por algo que a nosotros hoy nos resulta bastante menos cautivante? Porque los lectores lloraban con esas novelas, se enamoraban de los personajes, escribían cartas como si fueran reales. Y lo que estaba ocurriendo, creo, era algo nuevo: al seguir las cartas de gente común y corriente, uno se metía en su vida interior y descubría que sentían exactamente como uno. Las novelas enseñaban, sin proponérselo, que todas las personas son parecidas por dentro. A eso lo llamo empatía imaginada, y me interesaba porque conectaba con algo mucho más antiguo en mí: yo había crecido leyendo novelas y siempre me pregunté por los efectos de la lectura.

El otro hilo surgía de la historia de los derechos. En cuanto uno empieza a estudiar los derechos de las mujeres, descubre que la cuestión es mucho más amplia y empieza a preguntarse por qué ciertos grupos quedan incluidos y otros excluidos, y por qué esa frontera va modificándose. En algún momento llegué a la conclusión de que había que explicar cómo podía suceder que a fines del siglo XVIII ciertos derechos empezaran a presentarse como «evidentes por sí mismos». Naturalmente, quienes utilizaban aquel lenguaje seguían teniendo todo tipo de exclusiones implícitas, pero aun así estaban formulando el problema de una manera nueva. Lo que volvía tan extraño el problema era precisamente la distancia entre el carácter histórico de esas declaraciones –habían surgido en circunstancias muy concretas– y el lenguaje universal con el que se presentaban. Quería comprender cómo una sociedad podía producir, en un momento determinado, una afirmación que pretendía valer para todos y para siempre. No creo haber agotado el problema, pero formularlo me parecía ya muy importante.

En realidad, esa pregunta atraviesa casi todo lo que hice como historiadora: ¿qué hace que las personas cambien de manera de sentir? Con las novelas, además, yo tenía una prueba de la propia época de que ese efecto era real. Diderot cuenta que al terminar de leer a Richardson quedaba desolado, como si hubiera perdido a alguien de carne y hueso. Y es una reacción reveladora, porque si una novela podía hacer sentir la pérdida de un personaje inventado como la de una persona real, entonces también podía enseñarte a sentir a los demás como semejantes. Esa nueva manera de conmoverse con la vida íntima de otros es la que, con el tiempo, vuelve pensable la igualdad de derechos.

> En *La invención de los derechos humanos* usted muestra que quienes proclamaron derechos universales continuaron excluyendo a enormes grupos de personas, pero que, a la vez, el propio lenguaje de la universalidad hizo cada vez más difícil justificar algunas de esas exclusiones. ¿Cómo funcionó históricamente esa dinámica? ¿Hay algo en la propia formulación universal de los derechos que permite que sean apropiados por personas a las que quienes los formularon originalmente no pensaban incluir?

Lo que me interesaba era, justamente, la contradicción que ellos mismos habían creado. Vivían en sociedades atravesadas por jerarquías y exclusiones muy profundas y, sin embargo, eligieron formular los derechos en un lenguaje que no establecía de entrada quién podía reclamarlos. Al hacerlo, dejaron abierta una pregunta cuyas consecuencias no podían controlar por completo. Si esos derechos eran realmente universales, ¿con qué argumento podía seguir excluyéndose a determinados grupos?

Lo cierto es que, una vez formulado ese principio, se inicia un movimiento difícil de detener. Cada inclusión obliga a revisar alguna exclusión vecina. Si se reconocen determinados derechos a los protestantes, la situación de los judíos empieza inmediatamente a resultar más difícil de justificar. Y cuando se debilita un criterio de exclusión, otros también empiezan a quedar expuestos a debate. Así entran sucesivamente en escena los hombres sin propiedad, los negros libres y, finalmente, los esclavos. No se trata de un proceso automático ni lineal, pero el lenguaje universal crea una presión permanente sobre los límites que quienes lo formularon inicialmente daban por supuestos.

Con las mujeres la barrera resultó mucho más difícil de atravesar. Creo que muchos varones percibían que reconocerles los mismos derechos significaba ceder una parte del poder que ejercían sobre ellas. Pero la promesa universal ya había quedado formulada. Aunque durante mucho tiempo no se tradujera en derechos efectivos, ofrecía a quienes habían quedado fuera un lenguaje desde el cual reclamar su inclusión.

> Hoy los derechos humanos son cuestionados tanto desde sectores de extrema derecha como desde ciertos sectores de la izquierda. ¿Sigue pensando que ese lenguaje es indispensable?

Sí, creo que los derechos humanos siguen teniendo un papel para desempeñar. Soy muy receptiva al argumento de que hoy lo que realmente importa es la justicia social[8]. El problema es

8. En EEUU, el concepto de *social justice* reúne luchas contra la discriminación por motivos de raza, género u orientación sexual y demandas de justicia económica. Estas últimas buscan reducir la pobreza y la desigualdad de ingresos y ampliar el acceso a la vivienda, la salud y la educación [N. del E.].

que la justicia social casi siempre tiene que perseguirse dentro del contexto de un Estado determinado. Lo particular del lenguaje de los derechos humanos es que permite formular reivindicaciones que atraviesan las fronteras. No estoy diciendo en absoluto que esas reivindicaciones deban utilizarse como justificación para intervenir en otros países. Lo que creo es que necesitamos alguna forma de afirmar ciertas cosas más allá de las fronteras estatales. En realidad, la idea de una comunidad moral más extensa que cualquier frontera estatal fue también originalmente una de las funciones del cristianismo. Se trataba de afirmar, en algún sentido, que todas las almas importan. Traducido a términos políticos, significa que todas las personas deben ser tratadas con un determinado grado de dignidad. Esa idea, la de dignidad, es central para pensar los derechos humanos.

La dignidad, por supuesto, no estaba formulada originalmente como el centro de los derechos humanos. En la Declaración francesa de 1789 el vocabulario central era el de la libertad y la igualdad de derechos; la dignidad adquirió una centralidad mucho mayor durante el siglo xx y aparece explícitamente en el primer artículo de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Pero hasta ahora no creo que nadie haya encontrado algo mejor que la idea de que todo ser humano merece ser tratado de cierta manera, que debe ser considerado una persona plenamente capaz de decidir por sí misma y que tiene que poder participar en los gobiernos bajo los cuales vive.

A mí ese principio de que cada ser humano debe ser tratado como una persona dotada de capacidad propia me sigue pareciendo una verdad evidente por sí misma. Los derechos humanos no son lo único que importa. Estoy convencida de que la justicia social tiene una importancia enorme. Pero necesitamos también un lenguaje que permita decir, más allá de cualquier frontera, que hay cosas que son inaceptables. Y hay algo del presente que me resulta especialmente llamativo y es que la empatía misma ha empezado a presentarse como un problema. En figuras como Donald Trump veo una dificultad profunda para identificarse con los sentimientos y las necesidades de los demás, o siquiera para reconocerlos como relevantes.

> Durante las últimas décadas la historia global se volvió casi un horizonte obligado, un verdadero imperativo para la disciplina. En *La escritura de la historia en la era global*[9] usted se preguntó qué gana y qué pierde la historia cuando adopta esa perspectiva. ¿Cómo evalúa ese desplazamiento? ¿Qué volvió visible la historia global y qué corre el peligro de quedar en la sombra cuando se trabaja en esa escala?

Mi posición siempre fue que la historia global es importante, pero que no podemos hacer solamente historia global. Si uno se concentra exclusivamente en la escala global, corre el riesgo de que desaparezcan la cultura, las diferencias sociales, el género, la religión y una enorme cantidad de otros elementos. Y eso no sería un avance. En el caso de la Revolución Francesa, de todos modos, la ampliación de la escala cambió profundamente el campo. Ya no resulta posible tratar la crisis financiera del Estado sin relacionarla con la competencia internacional, ni narrar la Revolución dejando la esclavitud y las colonias en una historia paralela. Para mí, la utilidad decisiva de lo global no es la de sustituir un objeto concreto por una abstracción gigantesca, sino la de revelar dimensiones sin las cuales ese objeto se entiende peor.

Los historiadores fueron encontrando maneras diferentes de hacerlo. Pensemos en *El imperio del algodón* (2014), de Sven Beckert, un gran historiador del capitalismo. Partir de un objeto delimitado y seguir las relaciones que concentra ofrece una estrategia posible. Francesca Trivellato, historiadora de las redes comerciales de la Europa moderna, hace algo semejante con diamantes y coral; Eric Jennings, historiador del mundo colonial francés, con la vainilla. Ambos muestran cómo una mercancía aparentemente limitada puede servir para reconstruir geografías históricas mucho más extensas. Y están, por supuesto, las grandes historias globales de conjunto, como las de Jürgen Osterhammel. Creo que todas esas maneras valen la pena. En *The Revolutionary Self* hay un ejemplo de lo que para mí se puede lograr con una perspectiva global. Una costumbre aparentemente doméstica como tomar té estaba conectada con circuitos comerciales que llegaban hasta China y con la circulación de objetos como la porcelana. Pero

9. Valencia, Universidad de Valencia, 2022 [2014].

lo interesante no es simplemente reconstruir esa red mundial, sino observar qué sucede cuando esos objetos entran en una casa británica: cambian prácticas cotidianas, formas de sociabilidad e incluso algunas maneras de pensar el lugar de las mujeres. Ahí es donde lo global deja de ser una escala gigantesca y se vuelve históricamente productivo.

No defendería abandonar ninguna escala ni ninguna forma de historia. De hecho, estamos viendo regresar campos que durante un tiempo parecían relegados, como la historia militar, la diplomática, la política. Naturalmente, ya no se hacen exactamente como antes. Hay problemas diferentes que exigen modos diferentes de abordarlos. Creo que lo que está en el centro de *La escritura de la historia en la era global* son dos nociones que los historiadores manejamos a cada paso sin detenernos nunca a examinarlas: la sociedad y el individuo. Durante buena parte del siglo xx, las grandes corrientes –la teoría de la modernización, el marxismo, la escuela de los *Annales*, las políticas de la identidad– partían de que el individuo venía moldeado por lo social. Pero ahí quedaba una pregunta que nadie terminaba de contestar: si uno está del todo condicionado por las fuerzas sociales, ¿de dónde saca el margen para actuar sobre ellas y transformar el mundo? Ese nudo, el de la agencia, siguió sin desatarse, y la teoría cultural, en lugar de aflojarlo, lo apretó todavía más, hasta hacer que lo social se devorara al individuo. Yo quería, sencillamente, volver a poner esa relación sobre la mesa. Y, como usted ve, es la misma pregunta que terminó llevándome a *The Revolutionary Self*.

> En 1994 publicó, junto con Joyce Appleby y Margaret Jacob, *La verdad sobre la historia*[10], en medio de las grandes discusiones sobre el relativismo, el posestructuralismo y la posibilidad de alcanzar alguna forma de verdad histórica. Más de dos décadas después volvió sobre esos problemas en *Historia. ¿Por qué importa?*[11], pero en un escenario muy diferente, caracterizado por políticos que mienten abiertamente sobre el pasado, disputas por los monumentos, gobiernos que intervienen los programas escolares y, ahora, tecnologías capaces de fabricar documentos e imágenes

10. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998 [1994].
11. Madrid, Alianza, 2019 [2018].

falsas. Usted sostiene que la verdad histórica es provisional y revisable, pero no por eso una mera cuestión de opinión. ¿En qué se apoya entonces la pretensión de verdad de la historia? ¿Y qué ocurre cuando esa discusión deja de ser principalmente epistemológica y se convierte en una lucha política por decidir qué pasado puede contarse y cuál debe desaparecer?

Creo que una de las razones por las que la historia importa tanto es que puede utilizarse para hacer prácticamente cualquier cosa. Pero que nuestras interpretaciones del pasado cambien no quiere decir que podamos decir cualquier cosa sobre él. El oficio impone límites. Una afirmación histórica tiene que poder mostrar en qué se sostiene y quedar expuesta a que otros la discutan. Eso significa que nuestras conclusiones nunca son definitivas, pero hay una diferencia enorme entre una explicación susceptible de ser corregida y una historia simplemente inventada. Para mí, esa es la cuestión fundamental. Aceptar que la verdad histórica es provisional no significa renunciar a distinguir entre una interpretación fundada en evidencia y una opinión para la que no existe ningún sustento.

Ese problema se vuelve especialmente visible con Trump. Básicamente está intentando eliminar referencias al cambio climático, a la historia lesbiana y gay y a cuestiones relacionadas con los afroestadounidenses. Pero todo el mundo puede ver lo que está haciendo. Es muy claro que está quitando determinadas experiencias y temas del relato público del pasado de manera deliberada. Ahora bien, creo que hay una cuestión mucho más difícil, que es la relación entre la historia nacional y la construcción de una identidad colectiva, especialmente en la escuela. Yo sí creo que no puede existir una identidad nacional sin algún tipo de historia nacional, sin la posibilidad de decir que hay una historia que, de alguna manera, tenemos en común.

En este sentido, creo que la historia tiene una función en la creación de identidades. Puede tratarse de la identidad de una nación, de una comunidad, de las personas gays, de los armenios o de cualquier otro grupo. Ese papel de la historia en la producción de identidades colectivas existe y no tenemos por qué negarlo. Pero la historia no puede limitarse a glorificar. Tiene que intentar establecer también qué ocurrió realmente. La verdad histórica puede terminar

suprimida. Los cambios de régimen suelen venir acompañados de revisiones de la historia que puede contarse y la que no. Una de las cosas que incorporé a la nueva edición de *Historia. ¿Por qué importa?* es el caso de Indonesia y las sucesivas disputas sobre si podía hablarse públicamente de las matanzas anticomunistas y de sus víctimas. Hubo periodos de supresión, momentos de apertura y nuevos cierres. Esto muestra una historia en movimiento.

Debo decirle, por otra parte, que la inteligencia artificial vuelve todavía más urgente una capacidad que siempre fue fundamental para los historiadores y es la de desconfiar de aquello que se presenta con apariencia de documento y saber someterlo a examen. Las falsificaciones pueden hacerse cada vez más convincentes para quien no conoce un periodo, pero el conocimiento especializado sigue ofreciendo herramientas para descubrir inconsistencias. Algo semejante ocurre con el periodismo. Mientras existan personas capaces de contrastar una afirmación, reconstruir de dónde proviene y hacer públicas sus falsedades, resulta muy difícil controlar por completo el relato de lo ocurrido. Por eso la pelea por la verdad histórica nunca termina, pero eso no significa que la verdad histórica deje de importar.

> Comenzamos esta conversación hablando de *The Revolutionary Self* y de la relación entre la autonomía de los individuos y las condiciones sociales que los moldean. Quisiera terminar con su próximo libro, *The Origins of Authoritarianism: What the Rise of Napoleon Bonaparte Tells Us About the Fundamental Problems of Modernity* [Los orígenes del autoritarismo. Qué nos dice el ascenso de Napoleón Bonaparte sobre los problemas fundamentales de la modernidad], en el que vuelve a Napoleón. ¿En qué medida su ascenso permite pensar esa relación entre individuo y circunstancias históricas y, al mismo tiempo, el autoritarismo moderno y algunos de los dilemas políticos de nuestro presente?

Hay, desde luego, una relación con el presente, pero lo que me interesa en Bonaparte es precisamente la imposibilidad de separar limpiamente al individuo de las condiciones que hacen posible su ascenso. Las profundas debilidades del Directorio (el régimen republicano que gobernó Francia desde 1795, tras el fin del Terror) abrieron un espacio de intervención, hasta que Bonaparte participó en el

golpe de Estado de 1799 que puso fin a ese sistema. Pero eso no significa que el resultado estuviera determinado, ni que Napoleón supiera desde el comienzo qué régimen iba a construir.

Cuanto más pensaba en el problema, más me parecía que el ascenso de Bonaparte constituye un ejemplo casi perfecto de cómo se forma un régimen autoritario moderno. Mi argumento es que Bonaparte inventa, en buena medida, el manual del autoritarismo que seguimos viendo hasta hoy. Lo interesante es que no sabe de antemano que va a hacerlo. No tiene un plan previamente diseñado. Precisamente por eso el libro se concentra en reconstruir cómo va tomando forma ese proceso. Una de las cuestiones que subrayo especialmente es la colaboración que Bonaparte recibe de quienes en aquel momento eran considerados republicanos supuestamente moderados. Nunca habría podido llegar hasta donde llegó sin ellos. Por eso una de las preguntas centrales es por qué esas personas aceptaron colaborar.

Bonaparte resulta un caso particularmente esclarecedor porque, en mi opinión, no puede existir el autoritarismo moderno hasta que aparece previamente la idea –y el intento de hacerla realidad– de un gobierno democrático. Primero tienen que existir elecciones, la idea de que los funcionarios deben ser elegidos y el principio según el cual deberían representar la voluntad del pueblo. En su forma específicamente moderna, el autoritarismo es una reacción contra la democracia. Y creo que eso es lo que representa Trump para mí: una reacción contra ciertos efectos de la democratización, contra aquellas dimensiones de la democracia que no le gustan, entre ellas el hecho de que los recién llegados, las mujeres y distintos grupos de personas puedan votar. Lo que está en cuestión es precisamente la ampliación de quiénes pueden intervenir políticamente.

Por eso encuentro una semejanza con Napoleón en la posibilidad de reivindicar una legitimidad popular mientras se reducen los mecanismos efectivos de control democrático. Napoleón dijo que las personas podrían votar la Constitución, pero él mismo nunca fue elegido para el cargo que ocupó. La Constitución lo nombraba primer cónsul. La población podía votar a favor o en contra de esa Constitución, pero no podía elegir entre distintas alternativas y debía hacerlo públicamente. Era una forma de decir: «Vamos a tener apoyo popular, pero esto no

va a ser democrático». No habría verdadera rendición de cuentas ni elecciones en las que pudiera decidirse si quienes estaban en el poder debían seguir allí.

Por eso creo que el caso de Trump permite pensar un problema más amplio. Se puede conservar formalmente el principio de que existe un voto popular y, al mismo tiempo, alterar las condiciones bajo las cuales ese voto puede ejercerse y producir consecuencias reales. No hace falta eliminar las elecciones para debilitar una democracia. También es posible restringir quiénes participan, reducir los controles o vaciar de contenido algunos de sus mecanismos. Ese es, en términos generales, el principio que vemos ya en 1800: conservar la apariencia del apoyo popular mientras se debilitan las condiciones que podrían convertirlo en una verdadera democracia.

Mariano Schuster: es editor en *Nueva Sociedad*. Es autor de *El pasado no está muerto. Conversaciones con historiadores que cambiaron nuestra forma de ver el mundo* (Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2025). Participó en los libros *¿Tiene porvenir el socialismo?* (Buenos Aires, Eudeba, 2015) y *La vida en suspenso* (Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2020).

Imagen: fotografía de Lynn Hunt por Scarlett Freund.

Palabras claves: autonomía, derechos humanos, género, historia, revolución.